Zeitschrift: Revue internationale de théologie = Internationale theologische Zeitschrift = International theological review

Band: 2 (1894)

Heft: 5

Artikel: Über die Aussprüche Jesu an Petrus : Ev. Matth. 16, 17-19

Autor: Beyschlag, Willibald

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-403275

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Siehe Rechtliche Hinweise.

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. Voir Informations légales.

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. See Legal notice.

Download PDF: 21.05.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

ÜBER DIE

AUSSPRÜCHE JESU AN PETRUS

EV. MATTH. 16, 17—19.

Schwerlich giebt es im Neuen Testament Aussprüche, die in kirchengeschichtlicher Hinsicht denkwürdiger wären als die nach Matth. 16, 17—19 von Jesus an Petrus gerichteten Worte. Begriffe, welche in der christlichen Weltgeschichte eine gewaltige und mitunter furchtbare Rolle gespielt haben, die Begriffe „Kirche", „Schlüssel des Himmelreiches", „Binden und Lösen" treten uns hier entgegen, und das ganze Gewicht dieser Begriffe wird auf die Schultern Eines Mannes, des Petrus gelegt. Hier hat das römische Papsttum seine Stiftungsurkunde gefunden, die Magna charta seiner Erde und Himmel umfassenden Machtvollkommenheit; mit goldenen Buchstaben hat es die Worte „Tu es Petrus, et super hanc petram ædificabo ecclesiam meam, et tibi dabo claves regni coelorum" um die Riesenkuppel seiner Triumphkirche geschrieben. Im Verfolg dieser Anwendung hätte das Papsttum des 19. Jahrhunderts noch mehr herauslesen können als das des 16. Dürften die päpstlichen Theologen mit der Tradition brechen, dass „Binden und Lösen" Sündebehalten und -erlassen bedeute; dürften sie sich die modern-protestantische Auslegung aneignen, dass diese Ausdrücke vielmehr nach jüdischem Sprachgebrauch die moralische Gesetzgebung bezeichneten, das für verbindlich oder für freigelassen Erklären alles dessen, was im Leben der Kirche fraglich werden kann, dann hätte man hier ja den — bekanntlich bisher vergeblich gesuchten — Schriftbeweis der päpstlichen Unfehlbarkeit. Denn wer darüber zu entscheiden hätte, was in Lehre

und Sitte der Christenheit „gebunden“ oder „gelöst“, gesetzlich festgelegt oder freigelassen sei, — dergestalt, dass seine auf Erden gegebenen Entscheidungen im Himmel jedesmal anerkannt sein sollten, der wäre gewiss der unfehlbare Lehrer und Beherrscher der Kirche. — Freilich, wenn irgendwo der Satz Anwendung findet, Qui nimium probat, nihil probat, so ist es hier. Also Christus hätte einen sündigen Menschen, der ihn dreimal verleugnen konnte, zu der Grundlage seiner Kirche gemacht, welche nach Matth. 21, 42; 1. Cor. 3, 11; 1. Petr. 2, 4 ausschliesslich er selbst ist? Er hätte, nachdem er die Menschen zur Freiheit der Kinder Gottes erlöst und das Himmelreich ihnen aufgethan, sie wiederum unter das knechtische Joch eines irdischen Statthalters gestellt, in dessen Macht es läge, ihnen eben dies Himmelreich aufzuthun oder zu verschliessen? Und nicht nur *er* hätte so zu gunsten dieses irdischen Statthalters abdiziert, sondern auch sein himmlischer Vater, indem er sich im voraus verpflichtet hätte, alle auf Erden fallenden Entscheidungen jenes Statthalters im Himmel zu genehmigen? Unmöglich, so gewiss das Evangelium Evangelium ist!

Aber wie kommen wir mit der Schriftstelle, die das alles auszusagen scheint, zurecht? Ganz gewiss nicht dadurch, dass wir ihre Beziehung auf die Person des Petrus in Abrede stellen. Es ist eine alte Ausflucht der Verlegenheit, als habe Christus mit den Worten „Du bist Petrus (der Fels), und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen“, sagen wollen: „Du bist zwar Petrus, aber auf *mich,* als den wahren Felsen u. s. w.“ Diese Exegese bedarf heute keiner Widerlegung mehr. Aber nicht viel besser ist die beliebte Wendung, nicht die Person des Petrus, sondern sein Glaube, oder sein Bekenntnis, sei der Felsen, auf den die Kirche gebaut sei. So gewiss der Glaube und das Bekenntnis des Petrus bei der ihm vom Herrn zugesprochenen Stellung in Betracht kommen, so textwidrig und verkehrt ist es, die Abstracta „Glaube“, „Bekenntnis“ hier im Gegensatz zu seiner lebendigen Person zu betonen. Man braucht nicht einmal daran zu erinnern, dass selbst der geringe Unterschied, der im Griechischen zwischen der Maskulinform *πέτρος* und der Femininform *πέτρα* statthat, im Aramäischen, worin der Herr ursprünglich das Wort geredet hat (Kepha), nicht existiert: der ganze Nerv der Rede Jesu beruht ja darin, dass

Jesus den Petrus eben darum, weil derselbe jetzt den ihm gegebenen *Felsen*namen bewährt hat, als den Felsen bezeichnet, auf den er seine Kirche bauen will; das ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ kann sich nach allen Gesetzen der Sprache schlechterdings nur auf das vorhergehende σὺ εἶ Πέτρος beziehen. — Und was hülfe es auch, wenn wir es anders beziehen könnten, da ja die folgenden nicht minder gewichtigen Worte jedenfalls an Petrus gerichtet sind: „Ich will *dir* des Himmelreichs Schlüssel geben", „Was *du* auf Erden binden wirst" u. s. w.?

Unter diesen Umständen hat einige eine Art von Verzweiflung an der ganzen Stelle angewandelt, und sie haben versucht, den Knoten zu durchhauen, den sie nicht lösen konnten. Nicht bloss protestantischer Kritizismus hat neuerdings in dem Abschnitt Matth. 16, 13—20 alles, was über die Parallelen bei Marcus und Lucas hinausgeht, also gerade die Aussprüche, auf die es ankommt, für apokryph, für nachträgliche kirchliche Andichtungen an Jesu Namen erklärt: auch ein freidenkender Katholik wie Frohschammer hat eine seiner letzten litterarischen Bemühungen daran gewandt, die ihm anstössigen Sprüche aus der Reihe der echten Jesusworte auszustreichen.[1]) Das ist meines Erachtens ein Missbrauch der Kritik, mit dem man den Römischen wenig imponieren wird. Wenn wir alles kritisch anfechten und für unglaubwürdig erklären wollten, was nur *ein* Evangelium berichtet, wo gerieten wir hin? Dass nur Matthäus und nicht auch Marcus und Lucas die betreffenden Aussprüche hat, erklärt sich recht gut aus den Ursprungsverhältnissen der synoptischen Evangelien. Die allen Dreien gemeinsame Quelle, die man an der Kette der in ihnen allen fast wörtlich identischen Stücke erkennt (das „Urevangelium"), enthielt nur die Frage Jesu und die Antwort des Petrus samt dem Verbot, dieselbe weiterzusagen; wie wir das Marc. 8, 27—30; Luc. 9, 18—21 lesen. Matthäus aber besass ausser dieser gemeinsamen Erzählquelle noch eine zweite, aus der er die in seine Erzählung je und je eingeschalteten grossen Redegruppen (K. 5—7; 10—11; 13; 18; 23; 24—25) gebildet hat, die von Papias bezeugte „Sammlung von Herrnsprüchen": aus dieser ohne Zweifel hat er den urevangelistischen Bericht

[1]) Frohschammer. Tu es Petrus, in der deutschen Revue von R. Fleischer, November und Dezember 1891.

auch hier ergänzt. Allerdings, auch Lucas hat jene Spruchsammlung (die *λόγια κυριακά*) besessen und in sein Evangelium verarbeitet, aber es begreift sich leicht, dass bei dieser Einarbeitung keiner von beiden den ganzen Bestand der Spruchsammlung erschöpft hat, und dass insonderheit Lucas, der Paulusfreund, bei der schon im apostolischen Zeitalter vorhandenen Parteiung zwischen petrinischen und paulinischen Christen (vgl. 1. Kor. 1, 12) Bedenken tragen konnte, seinen heidenchristlichen Lesern jene missverständlichen Auszeichnungen des „Apostels der Beschneidung“ zu wiederholen. Aber auch wenn Matthäus die fraglichen Worte aus einer dritten, uns unbekannten Quelle genommen hätte, etwa aus derselben, welcher auch das auffallend verwandte Stück Matth. 18, 15—20 entstammte, so läge nicht das geringste Recht vor, die Authentie jener Jesusworte anzuzweifeln. Das erste Evangelium ist auch das älteste; es ist verfasst zu einer Zeit, da die Opfer im Tempel zu Jerusalem noch bestanden (5, 23), als mit der Zerstörung Jerusalems zugleich auch das Weltgericht noch erwartet werden konnte (24, 29 f.): wie in dieser ersten Zeit, gleichsam unter den Augen der Apostel, dem Herrn Aussprüche von so auffallendem Inhalt hätten angedichtet werden und in das älteste unserer Evangelien eindringen können, ist mir unfasslich. Man darf noch weitergehen und sagen: der kürzere Bericht des Marcus und Lucas *fordert* geradezu eine solche Ergänzung, wie Matthäus sie bietet. Wer wird es wahrscheinlich finden, dass Jesus seinen Jüngern eine grosse Frage gestellt, Petrus ihm eine grosse Antwort gegeben, und dass Jesus dann sich begnügt hätte, das Weitersagen dieser Antwort zu verbieten, ohne sich über den Wert derselben irgendwie auszusprechen und dem Petrus seine Anerkennung derselben zu erkennen zu geben? Wenn Frohschammer dem gegenüber meint, es sei doch undenkbar, dass Petrus eine so grosse Anerkennung seinem Schüler Marcus verschwiegen haben sollte, so denkt er sich den Apostel prahlerischer, als er ohne Zweifel war, und wenn er es unwahrscheinlich findet, dass Jesus einen Jünger, der ihn hernach verleugnet habe, der noch späterhin (Gal. 2, 11 f.) sich als schwankenden Charakter zeige, ja unmittelbar nach jenem seinem Bekenntnis von Jesu als „Satan“ (als Versucher) zurückgewiesen werde, gleichwohl als den Felsen bezeichnet haben sollte, auf den er seine Kirche bauen wolle, so beweist er zu viel. Unerachtet aller Mängel

im Charakter des Petrus muss Jesus doch guten Grund gehabt haben, ihn nicht nur unter seine zwölf Apostel aufzunehmen, sondern ihn auch neben den beiden Zebedäussöhnen zu seinem Vertrauten zu machen. Es lässt sich auch nicht verkennen, dass Petrus sowohl bei Lebzeiten des Herrn wie hernach in der ersten Christenheit als der Führer der Apostelschar, als Säule der Kirche, als der erste Mann in der Urgemeinde, den vor allem kennen zu lernen dem neubekehrten Paulus anlag, gegolten hat (vgl. Luc. 22, 32; Ap.-G. 2, 14; 3, 6; Gal. 1, 18; 2, 7. 8. 9). Vor allem steht fest, dass ihm Jesus den Beinamen „Kephas“ oder „Petrus“, d. h. Fels, gegeben hat, denn unter diesem Beinamen kennt ihn die ganze erste Christenheit: so muss ihn doch Jesus trotz aller ihm unverborgenen Mängel als den Mann angesehen haben, auf den er vor Tausenden, auch vor seinen übrigen weniger gereiften Jüngern bauen und trauen könne. Wie kann man, wenn man auch nur diese Eine Thatsache des von Jesu dem Simon Jona-Sohn gegebenen *Petrus*namens bedenkt, einen Ausspruch wie den Matth. 16, 18 berichteten, der ja nur aus diesem Petrusnamen die Konsequenz zieht, a priori für unwahrscheinlich, für ungeschichtlich erklären!

Eine ganz andere Frage, über die sich Frohschammer unbedachterweise weggesetzt hat, ist die, ob der uns glaubwürdig berichtete Spruch Jesu an Petrus das wirklich enthält, was das Papsttum aus demselben herausliest. Ja, diese Frage ist die Hauptfrage, welche erst anhebt, nachdem die Vorfragen, ob die Worte wirklich auf Petrus gehen und wirklich von Jesus stammen, bejahend gelöst sind. Vielleicht empfiehlt es sich zur Lösung derselben, zuerst die einzelnen grossen Begriffe, welche uns in dem betreffenden Ausspruche überraschend entgegentreten, zu untersuchen, ehe wir letzteren als Ganzes aus der geschichtlichen Lage und Veranlassung heraus zu verstehen suchen. Nicht nur wird die Lösung der letzteren, abschliessenden Aufgabe auf diese Weise wesentlich erleichtert, ja erst gründlich ermöglicht; — eine Analyse jener Hauptbegriffe wird uns auch in der Überzeugung bestärken, dass wir es mit echten, unerfindbaren Jesusgedanken zu thun haben. Es handelt sich um die drei in Jesu Munde hier zuerst vorkommenden Begriffe „Kirche“ — „Himmelreichsschlüssel“ — „Binden und Lösen“.

Das Wort *ἐκκλησία*, welches ausser hier nur noch Matth. 18, 17 im Munde Jesu vorkommt, um so häufiger aber in der Sprache der Apostel uns begegnet, ist mit dem deutschen Worte „Kirche“ nicht zum besten übersetzt. Denn bei dieser Übersetzung legen sich alle möglichen Kirchenbegriffe sofort in das Wort Jesu hinein, während seine Rede im Grundtext einen sehr bestimmten Begriff an die Hand giebt. *Ἐκκλησία*, das hebräische kahal oder edah wiedergebend, ist niemals, wie die Römischen meinen, eine Anstalt, Institution, Hierarchie, sondern es heisst und ist eine *Versammlung* oder — was im Deutschen ursprünglich ganz dasselbe besagt — eine „*Gemeinde*“. So steht es Ap.-G. 19, 39 u. 41 im politischen Sinne von einer Volks- oder Bürgerversammlung, wo denn auch Luther V. 39 übersetzt hat: „so soll man es ausmachen in einer ordentlichen Gemeinde“, d. h. einer gesetzmässigen Bürgerversammlung. Dieser Sinn überträgt sich im Neuen Testament naturgemäss auf religiöse, gottesdienstliche Versammlungen. So heisst es 1. Kor. 11, 18 von den korinthischen Christen: *συνερχομένων ὑμῶν ἐν ἐκκλησίᾳ* „wenn ihr in (eurer) Versammlung, wenn ihr als Gemeinde zusammenkommt“, und so erläutert Jesus selbst in Matth. 18, 15—20 das Wort: „Wo zwei oder drei versammelt sind auf meinen Namen hin“; — zwei oder drei in Seinem Namen Versammelte sind eben die vorher V. 17 erwähnte „Gemeinde“ in denkbar kleinster Erscheinung. So ist der christliche Grundbegriff der „Kirche“ der einer Versammlung von Personen, die der Name Christi zusammenführt, nämlich um in diesem Namen den Vater anzurufen (Matth. 18, 19), Gott anzubeten (coetus credentium, congregatio sanctorum). Natürlich, dass diese so zum christlichen Gottesdienst zusammenkommenden Menschen nicht bloss in den Minuten ihres räumlichen Zusammenseins mit Christo und untereinander in Gemeinschaft stehen, sondern auf dauernde Weise; und so entwickelt sich die Bezeichung *ἐκκλησία* zu dem Begriff eines Christenvereins, einer christlichen Gemeinschaft oder Korporation, die sich an einem bestimmten Orte befindet und regelmässig zur Anbetung Gottes im Namen Christi zusammenkommt. Es ist dies die häufigste Anwendung des Wortes in den apostolischen Briefen: „die Gemeinde Gottes in Korinth, in Thessalonich, in Ephesus, in Sardes“ u. s. w., heisst es 1. Kor. 1, 1; 1. Thess. 1, 1; Apok. 2, 1; 3, 1. Dass auch hierbei der Begriff der Gemeinde

als eines Inbegriffes von Personen festgehalten und mit nichten in den einer Institution übergegangen ist, zeigt z. B. das 1. Kor. 1, 1 der ἐκκλησία sofort erläuternd hinzugesetzte ἡγιασμένοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ; die Gemeinde Gottes an diesem oder jenem Ort sind die ἅγιοι (Röm. 1, 7; Phil. 1, 1), die daselbst wohnen. Wie nun aber die am nämlichen Orte wohnenden Christen eine „Gemeinde“ bilden, auch wenn sie nicht gerade räumlich versammelt sind, so lassen sich endlich auch alle Gläubigen auf weitem Erdenrund als Eine ideale Gemeinde zusammendenken, als Eine durch ideale Mächte vor Gott in Christo verbundene Schar; — „*Ein* Leib und Ein Geist, Ein Herr, Ein Glaube, Eine Taufe, Ein Gott und Vater aller“ (Eph. 4, 4—6), — und so bildet sich in der apostolischen Sprache schliesslich ἐκκλησία zur Bezeichnung dessen aus, was wir Deutschen die „Kirche“ nennen, d. h. der Christenheit, der Gesamtgemeinde der Gläubigen (vgl. 1. Kor. 11, 2; Kol. 1, 18; Eph. 5, 25).

Nun hat man kritischerseits bezweifelt, dass die Idee der Gemeinde schon Jesu selbst angehöre; weil sie nur zweimal in seinem Munde vorkommt, hat man sie als die Zurücktragung eines erst später geprägten kirchlichen Begriffs in die Reden Jesu ansehen wollen. Ganz ohne Grund und Recht. Man übersah dabei, dass die Idee der ἐκκλησία formell keine neue war, sondern bereits dem Judentum eignete, und zwar in beiderlei möglichen Ausprägungen, als Gesamt- und als Einzelgemeinde: Israel bildete eine Volksgemeinde Jehovahs auf weitem Erdenrund, und gliederte sich wiederum in örtliche Einzelgemeinden, in Synagogenverbände. Allerdings geht Jesus von einer weit umfassenderen und höheren Gemeinschaftsidee aus, von der des Himmelreiches oder Reiches Gottes, und hätte sich dieselbe in dem Volke, welches hierzu in besonderer Weise vorgebildet war, verwirklicht, so würde eine besondere Gemeinde von Christgläubigen *innerhalb* der grossen jüdischen Volksgemeinde nicht entstanden sein. Erst als dem Messias seine schliessliche Verwerfung in Israel, der Bruch seiner Reichssache mit dem jüdischen Gemeinwesen als Endergebnis seiner geschichtlichen Laufbahn in Sicht trat (vgl. Matth. 16, 21 f.), konnte er die Entstehung einer besonderen Gemeinde seiner Gläubigen nach seinem Scheiden ins Auge fassen. Aber nun musste er das auch, denn in welch anderer Form sollte seine Reichssache zwischen seinem Scheiden und seiner Wiederkunft

fortleben, als in der einer besonderen in Seinem Namen gottesdienstlich sich versammelnden Gemeinde? Für sie stiftete er vor seinem Scheiden Taufe und Abendmahl als die nötigen Formen ihres sichtbaren Ausscheidens aus der umgebenden Welt und des immer erneuten sichtbaren Vollzugs ihrer Gemeinschaft mit Ihm und untereinander, — die stärksten Zeugnisse, dass er eine „Gemeinde seiner Gläubigen“ in sichtbarer Gestalt, in gottesdienstlicher Erscheinung gewollt hat. Andererseits konnte diese seine Gemeinde ins Leben treten erst nach seinem Scheiden, denn ihre innere Triebkraft, ihre Seele sollte jener heilige Geist sein, den er erst kraft seiner Verklärung ausgiessen konnte, — jener Geist, in welchem Er selbst, aber in anderer, erhöhter Form und Weise, in ihrer Mitte sein und sie regieren wollte (Matth. 18, 20). — Bis dahin hatte er keine aus der israelitischen Volksgemeinde sich loslösende Gemeinde der Gläubigen, sondern nur eine Jüngerschaft, eine *Schule* in Israel, eine Schule von Katechumenen, die er auf den Tag ihrer Geistestaufe vorbereitete. — Und so kann es uns nicht befremden, dass er unzähligemal vom Himmelreiche, d. h. der in Ihm nahe herbeigekommenen, erschienenen Gottgemeinschaft redet, und nur zweimal, prophetisch, von seiner künftigen Gemeinde. Er redet aber von ihr in derselben zwiefachen Anwendung der Idee, die bei den Aposteln vorliegt, als von der Einzel- und von der Gesamtgemeinde. In der Stelle Matth. 18, 15—20 versetzt er sich wie gegenwärtig (vgl. V. 20) in die Zustände nach seinem Scheiden, giebt Gebote, wie die Seinen dann es halten, und Verheissungen, wie sie dann erfahren und erleben sollen. Wenn er hier, in seiner Anweisung zur brüderlichen Zucht, von „der Gemeinde“ redet — „Sage es der Gemeinde, — Hört er die Gemeinde nicht“, — so denkt er die Gemeinde als bereits bestehende, nämlich überall bestehend, „wo zwei oder drei in Seinem Namen versammelt sind und Er — unsichtbar, im Geiste — in ihrer Mitte ist“. Das heisst, er denkt die Gemeinde als Einzelgemeinde, als Ortsgemeinde, vor die allein der hartnäckige Sünder gestellt, von der er ermahnt, aus der er im Falle der Halsstarrigkeit ausgeschlossen werden kann, so wie „der Heide und Zöllner“ in der jüdischen Synagogengemeinde kein Bürgerrecht besass. Dagegen in unserer Stelle, Matth. 16, 18, redet er in rein prophetischer Form von der künftigen Stiftung „seiner Gemeinde“ — *οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν* — und da denkt

er sie natürlich in ihrer Idealgestalt, als die eine, neben der keine zweite besteht, als die Gemeinde der an ihn Gläubigen, die von Einem Punkte, von Jerusalem aus sich ausbreiten wird bis an die Enden der Erde (Ap.-G. 1, 8). — Und von hier aus geht uns schon über den ganzen V. 17 ein Licht auf, welches uns denselben in einer von der päpstlichen Exegese sehr verschiedenen Beleuchtung zeigt. Also es handelt sich nicht um das, was das Papsttum unter „Kirche“ versteht, um einen Rechtsstaat, den Christus mittelst Einsetzung einer absoluten Monarchie hätte stiften wollen, sondern um die Gemeinde der Gläubigen, die er in naher Zukunft, offenbar nach seinem den Jüngern sogleich zu weissagenden Scheiden (Matth. 16, 21 f.), kraft seines Geistes ins Dasein rufen, „erbauen“ will. Bei dieser geistesmächtigen Gründung seiner Gemeinde soll ihm Petrus als sichtbarer Vermittler, als schon gesicherter Grundstein dienen, — doch wohl nicht dadurch, dass er zum ersten absoluten Monarchen ernannt wird! Man braucht nur in Ap.-G. 2, in der Pfingstgeschichte, zu lesen, wie der Herr seine hiesige Verheissung an Petrus und durch Petrus erfüllt hat, um schon hier die völlige Absurdität der päpstlichen Auslegung zu begreifen.

Auch die nächstfolgenden Worte — „Und die Pforten der Unterwelt werden sie (meine Gemeinde) nicht bewältigen“ — werden herkömmlich missdeutet, wenn auch nicht gerade im Interesse des Papsttums. Man findet in ihnen gewöhnlich einen Krieg der höllischen Mächte gegen die Kirche Christi geweissagt, in welchem letztere unbesiegt bleiben soll. Aber noch hat uns niemand erklärt, warum die höllischen Mächte gerade ihre *Pforten* für sich sollten streiten lassen, anstatt das selber zu thun. Es bedarf nur eines Blickes in den Grundtext, um das Rätsel zu lösen: die *πύλαι ᾅδου*, welche über die Gemeinde Christi nicht Macht gewinnen sollen, sind nicht die Pforten des Teufelsreiches, sondern die Pforten des Todesreiches. Dasselbe wird vorgestellt als ein festes Schloss oder Gefängnis mit ehernen Pforten, welche alles Irdische in sich aufnehmen, um es nicht wieder herauszugeben, — sie „bewältigen alles Irdische“, d. h. alles Irdische verfällt einmal dem Tode, dem Untergang. Aber die Gemeinde des Herrn soll diesem allgemeinen Lose des Irdischen nicht verfallen, sie soll nimmermehr untergehen, denn in ihr walten Kräfte der Ewigkeit; sie wird die zeitliche,

irdische Trägerin des Himmelreiches, des Reiches Gottes sein, das in Ewigkeit währt, — wie das sogleich die nächsten an Petrus gerichteten Worte in Erinnerung bringen.

„Und ich will dir des Himmelreichs Schlüssel geben“: damit wird das zweite grosse Rätsel uns aufgegeben. Vielleicht das grössere, denn redet das vorige Wort nur von einer einmaligen Thatsache, einem Erbauen auf Petrus, so redet dieses, wie es scheint, von einer bleibenden Verwaltung, und von der Verwaltung nicht bloss der Kirche, einer immerhin irdischen Erscheinung, sondern von der Verwaltung des Himmelreiches selbst. Wie ein Gespenst tritt die Gestalt des Petrus mit ihren Himmelsschlüsseln vor die Phantasie der Christenheit: wie, kann er selig machen und verdammen? Die Päpste haben es auf dieses Wort hin behauptet und versucht! — In der That hat Jesus dem Petrus auch hier wieder eine hohe Würdestellung in seinem Reiche zugesprochen. Denn das Bild, welches seiner Rede zu Grunde liegt, ist gewiss nicht das eines Pförtners, Thürschliessers: das wäre ein sehr niederer Dienst im Hause Gottes, und wir wären in Verlegenheit, was wir unter einem rein mechanischen und obligatorischen Auf- und Zuschliessen, wie es ein Thürhüter übt, im Reiche Gottes uns denken sollten. Sinniger haben andere an das Bild eines Haushofmeisters (*οἰκονόμος*) gedacht, der die Schlüssel zu den Vorratskammern des Hauses in seiner Gewalt hat und die Vorräte, Schätze desselben herausgiebt, also eines „Haushalters über Gottes Geheimnisse“, wie Paulus 1. Kor. 4, 1 sagt; aber dies Bild stimmt nicht mit Jesu sonstiger Rede von „Schlüsseln des Himmelreichs“. Luc. 11, 52 wirft er den Schriftgelehrten vor, dass sie den „Schlüssel der Erkenntnis“ weggenommen: „sie selber kämen nicht hinein (in das Reich der Erkenntnis), und hätten die Hineinwollenden daran gehindert“, — ein Wort, das Matth. 23, 13 geradezu auf das „Himmelreich“ angewendet wird: „Ihr schliesst das Himmelreich vor den Menschen zu; denn ihr gehet nicht hinein, und die Hineinwollenden lasst ihr nicht hinein“. Hiernach wird auch in dem Worte Matth. 16, 19, welches dasselbe Bild anwendet, nicht von einem Herausgeben von Vorräten, sondern von einem Hineinlassen oder Nichthineinlassen von Menschen die Rede sein. Die Stelle Apok. 3, 7 hilft uns weiter: hier wird von Christo selbst gesagt, er habe „den Schlüssel Davids“; „er thue auf, und niemand schliesse zu:

er schliesse zu, und niemand thue auf", — das muss der Schlüssel sein, den er in unserer Stelle künftighin dem Petrus zu geben verspricht. Eine alttestamentliche Einrichtung und Symbolik liegt der Gleichnisrede Jesu zu Grunde. Wir erfahren aus Jesajah 22, 15—25, dass es im Reiche Juda ein oberstes Kronamt gab, ein königliches Hausvogtamt, dessen Inhaber ein Alter-ego des Königs darstellte (vgl. 2. Kön. 15, 5), und dessen Symbol der Schlüssel war. „Ich will die Schlüssel zum Hause Davids auf seine Schulter legen — so lautet in der Jesajahstelle die prophetische Bestallung eines solchen Amtsträgers, — dass er aufthue und niemand zuschliesse, dass er zuschliesse und niemand aufthue". Die Schlüssel — die Mehrzahl dient ohne Zweifel zur poetischen Unterscheidung des Auf- und Zuschliessens, während nach Apok. 3, 7 ebensogut die Einzahl stehen kann —, die Schlüssel sind aber das Symbol jenes Kronamtes vermutlich darum, weil es in dessen Macht stand, den Zugang zum Königshause und damit zum Könige selbst zu gewähren oder zu versagen, — wem dieser Hausminister denselben erschloss, dem konnte niemand ihn versagen, und wem er ihn versagte, dem konnte niemand ihn erschliessen. Das ist's, was in der Stelle Offenb. 3, 7 und in unsrer ins Geistliche übertragen wird: es handelt sich um die Macht, den Eingang ins Himmelreich und damit den Zugang zum himmlischen Vater zu gewähren, beziehungsweise zu versagen. Im Verhältnis zu Gott, dem ewigen Könige, ist Jesus selbst der Träger dieser Macht, — „er hat den Schlüssel Davids" und kann sprechen: „Niemand kommt zum Vater, denn durch mich". Im Verhältnis zu Christus aber soll nun Petrus dieser Schlüsselträger werden: hat Jesus bis dahin die Schlüssel des Himmelreiches selber verwaltet, so wird er von seinem bevorstehenden Scheiden an hierzu eines vermittelnden sichtbaren Organs, eines Fortsetzers seiner Wirksamkeit auf Erden bedürfen, und der soll eben Petrus sein, — „Ich werde dir die Schlüssel des Himmelreichs geben."

Um von diesem Gedanken jeden möglichen Anstoss wegzunehmen, dürfen wir uns nur darauf besinnen, was Jesus unter dem „Himmelreich" versteht und demgemäss unter den Schlüsseln desselben verstehen wird. Für den Kenner der Lehre Jesu, wie sie namentlich in den drei ersten Evangelien vorliegt, kann es kaum eines Beweises bedürfen, dass das „Himmelreich" nicht den jenseitigen Himmel, die künftige Seligkeit bezeichnet, so

dass die „Schlüssel“ desselben die Macht bedeuteten, die Menschen bei deren Tode ins jenseitige selige Leben einzulassen oder davon auszuschliessen. Das „Himmelreich“ ist in den Reden Jesu immer und überall das „nah herbeigekommene“ Reich Gottes (Matth. 4, 17; 10, 7), das in Ihm vom Himmel zur Erde herabgestiegene, d. h. die Gottesgemeinschaft, welche er auf Erden, in der geschichtlichen Menschheit begründet, und die allerdings in die Ewigkeit hinaufreicht, in ihrer herrlichen Vollendung noch künftig und überirdisch, aber in ihrem verborgenen, senfkorn- und sauerteigartigen Dasein durchaus auf Erden gegenwärtig ist. Und so handelt es sich auch hier durchaus darum, dasselbe *hier auf Erden* den Menschen zu erschliessen. Was die dazu anzuwendenden Schlüssel sind? Selbstverständlich *die* Mittel, welche Jesus selbst seither angewandt hat, um den Menschen das Himmelreich aufzuschliessen, d. h. nicht Machtsprüche, Willkürakte, sondern die Thatsachen und Wahrheiten des *Evangeliums*, das er der Welt verkündete, und dem die Gotteskraft (Röm. 1, 16) innewohnte, den Bussfertigen und Gläubigen die Gemeinschaft des Vatergottes zu erschliessen, die Unbussfertigen und Ungläubigen dagegen richtend von derselben auszuschliessen. Also mit einem Worte: die Schlüssel des Himmelreiches, welche Jesus dem Petrus übergeben will, sind das im Sinne und in der Kraft Gottes zu predigende Evangelium. Der spätere kirchliche Sprachgebrauch hat aus unserer Stelle den Begriff der „Schlüsselgewalt“ hergeleitet, bald in dem engeren Sinne, in der Beichte Sünden zu vergeben oder zu behalten, bald in dem weiteren Sinne der Kirchengewalt überhaupt. Das sind Ableitungen und Anwendungen, die in der Sprache der Kirche ihr gutes Recht haben; denn was in der Beichte geschieht, ist ja von Rechts wegen nichts anderes, als die individuelle Anwendung des Evangeliums auf den entweder bussfertig-Gläubigen oder unbussfertig-Ungläubigen, und ebenso kommt alles, was wir rechtmässigerweise in dem Begriff der „Kirchengewalt“ zusammenfassen, schliesslich auf das Grundrecht der Kirche, das Evangelium zu verkündigen, hinaus. Aber Jesus, als er zu Petrus jene Worte redete, hat nicht an Beichtehören oder an die Stiftung einer Kirchengewalt gedacht, sondern lediglich an die Fortsetzung der Himmelreichspredigt, die er selbst Zeit seines Erdenlebens übte. Wie so gar nichts hat doch die Machtübertragung, die er hier ankündigt, mit der des-

potischen Zwangsgewalt gemein, die eine fleischliche Deutung aus seinen Worten hergeleitet hat! Denn der Himmelreichsschlüssel, von dem er redet, ist ja, wie er Luc. 11, 52 selbst sagt, ein „Schlüssel der Erkenntnis“: mit dem geistigsten Machtmittel, das es giebt, mit dem *Worte*, soll Petrus sich an die freie geistige Empfänglichkeit der Menschen wenden, an ihre Erkenntnisfähigkeit, und so auf freie, geistige Weise ihnen das Himmelreich erschliessen, wie er selber, Jesus, gethan hat. Und nur sofern er ihnen das Wort *Gottes* verkündigt, rein und lauter, so wie es ihm Jesus übergeben hat, nicht indem er etwa eigenes Wort, eigene Satzungen aufrichten wollte, handhabt er des Himmelreichs Schlüssel. Eine über das Evangelium Jesu hinausgreifende und von ihm abweichende Predigt, und wenn ein *Petrus* sie ausgehen lassen wollte, wievielmehr ein angeblicher Nachfolger desselben, wäre ja gar nicht der Himmelreichsschlüssel, den Jesus dem Petrus übergeben hätte; wäre ein falscher Schlüssel, und dieser falsche Schlüssel schlösse in Wahrheit niemandem das Himmelreich auf, — schlösse es in Wahrheit auch niemandem zu. — Wir sehen, es hat nicht not, dass das Jesuswort an Petrus „und ich will dir des Himmelreichs Schlüssel geben“ der Gewaltherrschaft des Papsttums über die Gewissen der Menschheit auch nur ein Haar breit Rechtes verliehe!

Nun endlich das berühmte „Binden und Lösen“, Worte, an die sich fast ein Schauer heftet, wenn man ihres historischen Missbrauchs gedenkt, des Bindens der Gewissen, des Lösens von Unterthaneneiden u. s. w. Man hat von alters her das „Binden und Lösen“ als mit dem „Sünde-behalten und -erlassen“ gleichbedeutend genommen, welches Joh. 20, 23 den Aposteln zugesprochen wird, und hat im Zusammenhang mit den ebendahin gedeuteten vorhergehenden Worten den seltsamen Begriff eines „Binde- und Löseschlüssels“ ausgeprägt. Als ob jemals in der Welt mit Schlüsseln gebunden und gelöst worden wäre! Vielmehr spricht der Wechsel der Bilder in den beiden Sätzen des V. 19 auch für eine Verschiedenheit des Gedankens in denselben. Eine solche würde allerdings schon herauskommen, wenn man die Schlüssel des Himmelreichs einfach von der Predigt des Evangeliums verstünde, das Binden und Lösen dagegen von der besonderen Handhabung dieser Predigt, die in der Beichte geschieht, von der Absolution und „Retention“; wären nur diese

Begriffe in den Worten „Binden und Lösen“ auf natürliche Weise zu entdecken. Aber wenn „Sünde-lösen“ im Sinne von „Sünde-erlassen“ sich allenfalls begreifen liesse, der Ausdruck „Sünde-binden“ für „Sünde-behalten“ bleibt unerklärlich und unerhört; und wer giebt überhaupt der Auslegung das Recht, bei den Worten „Binden“ und „Lösen“ ohne weiteres das Objekt „Sünde“ zu ergänzen? Nicht minder willkürlich erscheint die maskulinische Ergänzung „Menschen, Sünder“; wenngleich schon der altkirchliche Sprachgebrauch, der hebräischen Wurzeln biblischer Begriffe unkundig, auf diesen Ausweg geraten ist. Wäre an Menschen, an Sünder zu denken, wie auffallend, dass in beiden Stellen, in welchen vom „Binden und Lösen“ die Rede ist (Matth. 16, 19, und 18, 18), nicht ein maskulinisches Objekt steht, sondern ein neutrales (ὅ, ὅσα). Dazu wird diese ganze Auslegung vom Sünde-erlassen und -behalten in beiden Fassungen gedrückt durch den Umstand, dass in beiden Stellen das „Binden“, also die Retention, voransteht. Des Himmelreiches Absicht ist doch in erster Linie, zu befreien, zu entlasten, und nur notgedrungen, wo hierzu die nötigen subjektiven Bedingungen fehlen, verhaftet und belastet es (vergl. Joh. 3, 17. 18): so müsste doch, wie auch Joh. 20, 23 geschieht, das Erlassen der Sünden, also das „Lösen“, voranstehen. Gelehrte Kenner des Rabbinischen und Talmudischen wie Lightfoot u. a. haben uns aus diesen Schwierigkeiten den Ausweg gezeigt. „Binden“ und „Lösen“ war ein gangbarer Ausdruck der jüdischen Schriftgelehrtensprache für eine moralische Gesetzgebung, vermöge deren gewisse Dinge für die Gottesfürchtigen festgelegt, sittlich vinculiert, für gesetzlich gebunden erklärt, andere für freigegeben, für sittlich unbedenklich erklärt waren. So kommt im Talmud nicht selten von irgend einem Punkte des religiös-sittlichen Handelns die Wendung vor: Schola Hilleliana solvit, Schammajana ligat, die Schule Hillels giebt es frei, die Schule Schammais legt es fest. Dass dieser Sprachgebrauch auch schon zu Jesu Zeiten bestand und in Jesu Reden vorauszusetzen ist, dafür zeugt die Anwendung des λύειν im Sinne von Unverbindlicherklären in den Stellen Matth. 5, 19, Joh. 10, 35; der entsprechende Sinn des „Bindens“ (δέειν) klingt in dem Matth. 23, 4 den Schriftgelehrten gemachten Vorwurf unerträglicher Vinculierungen des täglichen Lebens (δεσμεύουσι φορτία βαρέα) wenigstens an. Der so sich ergebende Sinn passt auch in unserer

Stelle aufs beste in den Zusammenhang. Trat durch geistesmächtige, Himmelreich-erschliessende Predigt des Petrus eine Christengemeinde ins Leben, so war es zunächst auch seine Sache, dieser neuentstehenden Gemeinde ihre Lebensordnung zu geben, also den sich taufen Lassenden zu sagen, was sie als Christen für bindend und was sie für unverbindlich anzusehen hätten. Denn obwohl die erste Gemeinde innerhalb des jüdischen Volkstums entstand und daher die jüdische Lebensordnung, wie sie durch Gesetz und Überlieferung sich ausgebildet hatte, im ganzen weiter beobachtete, so stellte sich doch naturnotwendig sehr bald heraus, dass nicht alles, was dem Juden verboten erschien, für den Christen gewissenbindend sein konnte, und nicht alles, was dem Juden erlaubt schien, für das christliche Gewissen „gelöst", freigegeben war; und so musste der, welcher den christlichen Glauben der werdenden Gemeinde begründete, „die Schlüssel des Himmelreichs handhabte", auch die christliche Sitte, das christliche Leben derselben begründen, also „binden und lösen". Freilich, wer nun vergisst, dass die Worte, welche Christus redet, allerwege „Geist und Leben" sind (Joh. 6, 63); wer sie im fleischlichen, gesetzlichen, unevangelischen Sinne interpretiert, für den ist es ein Leichtes, aus dieser Vollmacht des Petrus zum Binden und Lösen das Mandat eines religiös-sittlichen Gesetzgeberamtes herauszulesen, welches alle christliche Freiheit vernichtet und einen unfehlbaren Gewissensdespotismus aufrichtet. Um so erwünschter ist es, der Vollmacht des „Bindens und Lösens" in den Reden Jesu noch einmal zu begegnen und dieselbe hier keineswegs als ein ausschliessliches Vorrecht des Petrus behandelt zu finden. In der Stelle Matth. 18, 15 bis 20, der anderen klassischen Stelle von der Gemeinde in Jesu Reden, heisst es V. 18: „Wahrlich, ich sage euch: was *Ihr* auf Erden binden werdet, soll auch im Himmel gebunden sein, und was *Ihr* auf Erden lösen werdet, soll auch im Himmel gelöst sein." Es ist eine ganz willkürliche und kontextwidrige Auffassung, dies lediglich zu den Aposteln gesagt sein zu lassen, als deren Nachfolger dann die Bischöfe sich präsentieren, um an der Machtvollkommenheit des Papstes ebenso teilzunehmen, wie die Apostel an der Machtvollkommenheit des Petrus. Von den Aposteln als solchen ist in dem ganzen Abschnitt Matth. 18, 15—20 gar keine Rede, sondern von der Gemeinde: „Hört er die Gemeinde nicht, heisst es unmittelbar vorher, so sei er dir

wie der Heide und Zöllner", und unmittelbar nachher folgen die Sprüche: „Wiederum sage ich euch: Wenn zwei von euch auf Erden eins werden über irgend eine Sache, um die sie bitten wollen, so solls ihnen werden von meinem Vater im Himmel; denn wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen". Damit sind doch nicht zwei oder drei Apostel, sondern zwei oder drei Christgläubige, Jesusjünger gemeint. Zumal aber der Zusammenhang von V. 18 mit dem voraufgehenden 17ten kann nur der sein, dass in dem „Ihr" die Glieder der Gemeinde gedacht sind; das richterliche Verfahren der Gemeinde V. 17 ruht auf dem gesetzgebenden V. 18 als auf seinem im Himmel gutgeheissenen Grund. So wenig also ist das Matth. 16, 18 dem Petrus zugesprochene Binden und Lösen ein hierarchisches Vorrecht, dass es hier ganz ebenso der ganzen Jüngergemeinde, ja jeder wahrhaft im Namen Christi sich versammelnden Einzelgemeinde zugesprochen wird. Freilich, ein neues Rätsel, dass, was dort als Vorrecht des Petrus erscheint, hier zum allgemeinen Christenrechte wird: wird denn dadurch nicht die ganze Auszeichnung, die dem Petrus dort offenbar zu teil werden soll, wieder aufgehoben? Eine letzte grosse Frage, die sich uns nur lösen kann, wenn wir auf den geschichtlichen Anlass von Matth. 16, 13—20 und damit auf den inneren Grund eingehen, aus welchem dem Petrus dort alle jene grossen Vollmachten zu teil werden.

Es sind schon späte Zeiten im Leben Jesu, in welche das Gespräch Matth. 16, 13 f. fällt, nicht lange vor dem Antritt seines Todesganges nach Jerusalem (vergl. V. 21 f.). Jesus hat sich mit den Zwölfen in die Gegend von Cäsarea Philippi zurückgezogen, an das äusserste Nordende des palästinischen Landes; seine galiläische Wirksamkeit liegt als eine im ganzen gescheiterte hinter ihm (vergl. Matth. 11, 20—24). In diesem Augenblicke richtet er an seine Jünger eine Doppelfrage: „Wer sagen die Leute, dass des Menschen Sohn sei, und wer sagt denn Ihr, dass ich sei?" Es ist, wie sogleich die Antwort des Petrus und deren Aufnahme zeigt, die Frage seiner *Messianität*, die er hiermit stellt, nachdem er lange mit ihr zurückgehalten hat (Marc. 1, 34; Joh. 10, 24). Diese Frage empfängt aus dem Munde des Volkes verneinende Antwort: man hält ihn nur mehr für einen Vorläufer des Messias, für einen Elias oder sonst einen grossen Propheten; für den „Christus", d. h. den Messias, hält

man ihn nicht (V. 14). Nicht immer ist es so gewesen; in den Erstlingszeiten seiner Wirksamkeit hat das Volk sich wohl gefragt: „Ist das nicht der (verheissene) Davidssohn? (Matth. 12, 23). Was die Besessenen ihm zuschreien, was in späterer Zeit noch die Kananiterin, noch der blinde Bettler von Jericho verlauten lässt (Matth. 15, 22; 20, 31), war nur das Echo der anfänglich weit verbreiteten Volksmeinung; nach der Speisung der Fünftausend hatte die Menge in sinnlichem Enthusiasmus ihn zum Messiaskönig ausrufen wollen (Joh. 6, 14. 15). Aber das war kein Glaube, den er brauchen, den er bestätigen und ermutigen konnte; es war der Glaube an ein sinnliches Messiasreich, das dem Volke politische Freiheit und irdische Glückseligkeit bringen sollte; in diesem Sinne wollte und konnte er seines Volkes Messias nicht sein. Und weil er die darauf gerichteten Erwartungen unerfüllt liess, weil er einen derartigen Messiasglauben, wo er ihm, wie bei der Zeichenforderung (Matth. 12, 38), zudringlich entgegentrat, mit Schärfe zurückwies, so hatten die Leute in Galiläa ihre Meinung von ihm auf die Urteile, welche die Jünger V. 14 wiedergeben, herabgestimmt. Dennoch war Jesus der Messias, der Gesalbte des Herrn, und wollte auch als solcher erkannt sein, aber in einem anderen, tieferen und höheren Sinne, als der Bringer des wahrhaftigen Himmelreiches, als der Erlöser von Sünde und Tod. Hatte er umsonst gearbeitet; hatte niemand ihn verstanden, ihn *so* erkannt, wie er erkannt sein wollte? Das war die grosse, für ihn selbst tiefbewegende Bedeutung der zweiten Frage, die er an seine Jünger richtet: „Und wer sagt denn Ihr, dass ich sei?“ Auch sie scheinen keine sichere Antwort zu haben, sondern noch zweifelnd hin und her zu schwanken, wie wir denn lesen, dass eben um diese Zeit viele seiner Jünger ihn irregeworden verliessen (Joh. 6, 66). Aber Einer hat Antwort, gute, freudige, glaubensgewisse Antwort: Petrus ruft aus: „Du bist der Christus (Messias), des lebendigen Gottes Sohn“.

Man hat den hohen Wert, welchen Jesus auf diese Antwort legt, vielfach in einem besonderen dogmatischen Gehalt derselben gefunden; indem man den Accent nicht auf das „du bist der Christus“ legte, sondern auf den Zusatz „des lebendigen Gottes Sohn“; hat man eine besonders tiefe Erfassung der Gottheit Christi bei Petrus erkennen wollen. Dann hätten die beiden anderen Evangelisten, welche den Vorgang erzählen

den springenden Punkt desselben nicht verstanden, denn sie haben das „Sohn des lebendigen Gottes“ gar nicht, sondern nur das „du bist der Christus, der Christus Gottes“. Aber auch bei Matthäus zeigt der Schluss des Abschnitts, dass der ganze Nachdruck in demselben auf dem Begriff „Christus“ liegt; denn — heisst es v. 20 — Jesus verbot seinen Jüngern, dem Volke zu sagen, dass er der Christus sei; — darauf also kam es im Vorhergehenden an. Der Name „Gottessohn, Sohn des lebendigen Gottes“ hatte im Munde des Petrus keinen höheren Sinn als der Name „Messias“: nach Psalm 2 hiess der erwartete Messias der Gottessohn im Sinne des Lieblings und Auserwählten Gottes unter den Menschenkindern, und so hatte schon ein Nathanael bei seiner ersten Begegnung mit Jesu ihm diesen volkstümlichen Namen gegeben (Joh. 1, 47). So war der Wortlaut und Wortsinn des Bekenntnisses Petri kein neuer, ausserordentlicher, — im selben Sinne hatten die Jünger schon in den Erstlingsstunden ihrer Bekanntschaft mit Jesus einander zugerufen: „Wir haben den Messias gefunden, den Gottessohn, den König Israels“ (Joh. 1, 41. 47). Ja worin lag denn das Ausserordentliche, Neue in dem Glaubensbekenntnis des Petrus, das Jesum so sehr bewegt und erfreut? Jesus selbst sagt es uns: es lag in dem besonderen Ursprung, in der höheren Natur des hier ausgesprochenen Glaubens: „Selig bist du, Simon Jona Sohn, denn Fleisch und Blut hat dir das nicht geoffenbart, sondern mein Vater im Himmel.“ Wenn die Jünger in den Erstlingstagen ihrer Nachfolge Jesu ihn als den Messias oder Gottessohn begrüsst hatten, so hatte es „Fleisch und Blut“ ihnen geoffenbart, d. h. ein Mensch, der Täufer Johannes (Joh. 1, 29 ff.); auf menschliche Autorität hin hatten sie wie Kinder es angenommen. Und auch inhaltlich war ihr Glaube damals ein Glaube „aus Fleisch und Blut“, eine Zuversicht des natürlichen Menschen; denn die sinnlichen Erwartungen ihres Volkes lebten auch in ihnen und waren damals noch ganz ungebrochen auf Jesum gerichtet. Heute, wo diese Hoffnungen enttäuscht waren, dieser kindliche Autoritätsglaube sich *nicht* bestätigt hatte, — heute dasselbe Bekenntnis auszusprechen, war ein ganz anderes Ding. Dazu gehörte eine „Offenbarung des Vaters im Himmel“, eine innere, geistliche Erfahrung, die stärker war als alle äusseren Ärgernisse; die trotz aller Widersprüche des äusseren Anscheins das Herz gewiss gemacht hatte, dass Jesus dennoch der

Verheissene, der wahrhaftige Heiland sei. Und das erst war der Glaube, den Jesus erzielen wollte und musste; der aus Gott geborene Glaube, der die Welt zu überwinden, die Schranken des Judentums geistesmächtig zu durchbrechen und eine Gemeinde des neuen Bundes zu erzeugen vermochte. Diesen Glauben hat Petrus dem Herrn in jener Stunde entgegengebracht, er zuerst und er bis dahin allein. So hat er in jener Stunde den Ehrennamen wahrgehalten, den der Herr ihm zu Anfang prophetisch gegeben (Joh. 1, 42): er ist der erste im neutestamentlichen Sinne *Gläubige*, den Jesus gewonnen hat; er ist mit Einem Worte der erste wirkliche, wahrhaftige *Christ*.

Und wie nun alles, was Jesus auf dies aus Gott geborene Glaubensbekenntnis antwortet, sich wie eine Gegengabe auf dasselbe zurückbezieht, so motivieren sich aus demselben auch alle die einzelnen grossen Zuerkennungen, mit welchen der Herr den Petrus auszeichnet. „Auf diesen Felsen werde ich meine Gemeinde bauen“: das ist durchaus der Art und Weise, in welcher Jesus überhaupt seine Reichssache fortpflanzen wollte, gemäss. Er hat seine Gemeinde, die künftige Trägerin seiner Reichssache, nicht gründen wollen auf rechtliche Einrichtungen, — er hat keine gestiftet; auch nicht auf formulierte Dogmen, — er hat keine formuliert: — er hat sie gründen wollen auf lebendige Persönlichkeiten, in denen Er Gestalt gewönne, in denen Er durch den Glauben lebte und wirkte; — „Ihr seid das Salz der Erde; ihr seid das Licht der Welt.“ Solch eine Persönlichkeit war nun Petrus geworden, und wenn er vorderhand nur die einzige war, — wenn Jesus nur diesen Einzigen auf Erden zurückliess, derselbe war Stützpunkt für den nachmaligen Bau seiner Gemeinde genug. Das versteht sich von selbst, dass Petrus nie der Grund der Gemeinde werden konnte in *dem* Sinne, in welchem Christus es selbst ist: Er, Christus, ist *Heils*grund, neben dem kein anderer gelegt werden kann (1. Kor. 3, 11); Petrus ist nicht Heilsgrund, aber er ist der lebendige Stein (1. Petri, 2, 5), der sich zuerst auf diesen Heilsgrund aufgesetzt hat, und als solcher trägt er in der Entstehungsgeschichte der Gemeinde als des Gotteshauses auf Erden die anderen alle. „Und ich werde dir des Himmelreichs Schlüssel geben“: damit erklärt der Herr, *wie* er den Petrus zum Grundstein seiner Gemeinde zu machen gedenke: er wird ihn zum Verwalter der Gotteskraft seines Evangeliums

machen. Der erste Christgläubige ist auch der geborene erste Prediger des Evangeliums, und nur ein Solcher, dessen Glaube aus Gott geboren, ein Erzeugnis des heiligen Geistes im Herzen ist, wird das Evangelium so predigen können, dass dessen Gotteskraft und Geistesmacht an den Hörern offenbar wird, dass ihnen in der That das Himmelreich erschlossen wird, oder aber dass sie in ihrem Gewissen gerichtet sind, wenn sie dasselbe verschmähen. Es bedarf kaum der Erinnerung, wie Petrus am Pfingsttag, dem Stiftungstag der Gemeinde Christi, eben dadurch der Fels gewesen ist, auf den Christus seine Gemeinde gründete, dass er in solcher Weise „des Himmelreiches Schlüssel“ handhabte, d. h. durch seine von der Kraft des heiligen Geistes getragene Predigt. „Was du auf Erden binden wirst, das wird auch im Himmel gebunden, und was du auf Erden lösen wirst, das soll auch im Himmel gelöst sein“, d. h. indem du der entstehenden Gemeinde sagen wirst, was christlich-notwendig und was christlich-freigegeben sei, wirst du allezeit die Gedanken Gottes treffen, so dass *er* die Lebensordnung der Gemeinde genehm halten kann. Nicht als wäre der natürliche Mensch Simon Jona Sohn unfehlbar, sondern was der Geistesmensch Petrus als sittliche Folgerung aus dem Glauben an Jesum den Christus herleiten wird, das wird dem Sinne Gottes entsprechen, so gewiss es eben aus diesem Princip stammt; denn welch anderes Princip gäbe es für die nicht mehr gesetzlich-gebundene, sondern evangelisch-freie Lebensordnung der Gemeinde, als den wahrhaftigen, lebendigen Glauben an Ihn? Und hier löst sich denn auch — wiederum aus demselben Grundgedanken unsrer ganzen Auslegung — der anscheinende Widerspruch zwischen Matth. 16, 19 und 18, 18, zwischen der Binde- und Lösevollmacht des Petrus und der Binde- und Lösevollmacht der Jesusjünger insgemein. Nicht dass die Gesetzgebung der Kirche Einem obersten Stellvertreter Christi anvertraut, und daneben doch ein klein wenig auch seinen Beisitzern, den Bischöfen, miteingeräumt wäre (d. h. den Bischöfen *vor'm* vatikanischen Concil, denn auf demselben hätten sie ja auf das von Christus ihnen miteingeräumte Vorrecht zu gunsten des „Petrus“ verzichtet! —); sondern die Lösung ist die: wo nur der einzige Erstling des Glaubens vorhanden ist und in Betracht kommt, da wird die Macht, aus dem Princip des Glaubens heraus zu „binden und zu lösen“ natürlich diesem Erstling zugesprochen als eine neue

bis dahin in der Welt überhaupt unerhörte Macht; sobald dagegen wie Matth. 18 eine *Gemeinde* der Gläubigen als vorhanden gedacht wird, sobald wird ebendieser Gemeinde der Gläubigen die Vollmacht zuerkannt, vom Geiste Gottes geleitet, aus dem Princip des Glaubens an Christum heraus allezeit das Rechte zu finden. Denn die „Kirche“ ist und bleibt eben die Gemeinde der Gläubigen, die als solche den Geist des Herrn hat, und so sind alle Geistesrechte in ihr, weil wesentlich und ausschliesslich durch den lebendigen Glauben bedingt, allen wahrhaft Gläubigen gemein. Und das ist der ganze Vorzug, den Petrus in unserer Stelle vor allen anderen Gläubigen zugesprochen bekommt, — ein Vorzug, wahrlich gross genug in den Augen des Herrn und seiner Gemeinde — *dass er der Erstling aller Gläubigen ist.* —

Ist dies nun nach Wortlaut und Zusammenhang der einfache, nach jeder Seite hin ungezwungene und befriedigende Sinn unsrer Stelle, dann leuchtet ein, wie vollkommen thöricht und ganz und gar nichtig es ist, auf dieselbe eine Rechtsnachfolge Petri in einem Herrscheramt über die Kirche begründen zu wollen. Abgesehen davon, dass es in einer Kirche, die nicht Rechts- und Zwangsstaat, sondern Geistes- und Glaubensgemeinschaft ist, überhaupt nichts zu herrschen giebt, sondern lediglich zu dienen (Matth. 20, 25—28), — wie liesse sich das innere Erlebnis des Petrus, dem derselbe alle hier ihm zugesprochenen Vollmachten verdankt, im Wege einer Rechtsordnung vererben? Der Grund, auf den hin Jesus hier den Petrus auszeichnet, ist ja ein so persönlicher, gehört so sehr dem eigensten Innenleben des Petrus an, dass, um hier Rechtsnachfolger zu sein, eben diese inneren Bedingungen, also dieselbe Herzens- und Glaubensstellung, erforderlich wären. In gewissem Sinne kann Petrus überhaupt in dem, was ihn zum Felsen der Gemeinde macht, keine Nachfolger haben; denn nachdem die Gemeinde einmal auf diesen Felsen gegründet worden ist, kann und braucht sie nicht zum zweiten Male gegründet zu werden; im anderen Sinne, sofern der Herr seine Kirche immerfort durch seine Werkzeuge baut, ist jeder wahrhaft Gläubige und nur der wahrhaft Gläubige der Nachfolger Petri; die Kirche wird allezeit durch und auf die lebendig gläubigen Persönlichkeiten in der Christenheit, sie mögen Laien oder Geistliche heissen, erbaut. — Kaum bedarf es, neben diesem für sich allein schon

durchschlagenden Gesichtspunkt, noch weiterer Thatsachen, um den Anspruch des römischen Stuhles auf eine hier begründete Rechtsnachfolge des Petrus in seiner ganzen Nichtigkeit offenbar zu machen, doch sollen sie der Vollständigkeit halber hier eben angeführt sein. 1) In der ganzen Stelle steht von Nachfolgern des Petrus kein Sterbenswort; auch knüpft dieselbe mit keinem Worte an einen Amtscharakter des Petrus an, hinsichtlich dessen er Nachfolger haben könnte. 2) Petrus kann in diesen Vollmachten keine Bischöfe zu Amtsnachfolgern haben, denn er war kein Bischof, sondern ein Apostel. Die ältesten „Bischöfe“ (Aplg. 20, 17. 28) waren Vorsteher einer Einzelgemeinde, die späteren waren Vorsteher einer Diöcese; die Apostel aber gehörten der ganzen Kirche, ja der ganzen Welt an (Mth. 28, 19). 3) Insonderheit aber war Petrus kein Amtsvorgänger der Bischöfe von Rom. Ist Petrus überhaupt nach Rom gekommen, was uns allerdings glaubwürdig bezeugt ist, so ist er hingekommen in der neronischen Verfolgung, um als Apostel und Märtyrer in ihr umzukommen; aber der erste Bischof von Rom hat nach alter zuverlässigster Quelle Linus geheissen. 4) Endlich, die Verheissung, welche Jesus dem Petrus giebt, „auf diesen Felsen werde ich meine Gemeinde bauen“, hat sich dem Petrus nicht in Rom erfüllt, sondern am Pfingsttag zu Jerusalem; in Rom, dessen Gemeinde dunklen und jedenfalls späteren Ursprunges ist, ist die christliche Kirche gar nicht gegründet worden. — Aber allerdings hat diese römische Kirche nachmals, in einer Zeit, da historische Kritik und vernünftige Exegese sich auf dem tiefsten Tiefpunkt befanden, den erfolgreichen Versuch gemacht, die altrömische Weltherrschaftsidee in kirchlicher Form zu erneuern und zu dem Ende sich zur Mutterkirche der ganzen Christenheit, die in Wahrheit die jerusalemische war, hinaufzudichten, und in der Kette dieser Bestrebungen bildet dann die Deutung von Matth. 16, 17—19 auf den römischen Stuhl und dessen von Christus selbst gestiftete Vorrechte einen wichtigen Ring. Wie wenig diese Deutung, abgesehen von ihrer vollkommenen Schriftwidrigkeit, auch nur eine altkirchliche Tradition für sich hat, das stellt die von Döllinger, dem unvergleichlichen Kenner des kirchlichen Altertums, in seinem Buche über das „Papsttum“ konstatierte Thatsache ins Licht, dass von allen Kirchenvätern, welche die Stelle Matth. 16, 13 f. *exegetisch* behandelt haben, *auch nicht Einer*

eine Anwendung derselben auf die Bischöfe von Rom als Nachfolger Petri gemacht hat.

Und so bleibt in dieser ganzen Sache in der That nur Eine Schwierigkeit, Ein zu lösendes dunkle Rätsel übrig: das ist die Macht, welche eine so durch und durch nichtige Missdeutung von Heilandsworten über Jahrhunderte der Christenheit hat ausüben können und noch heute über Millionen derselben ausübt. Frohschammer in seinem eingangs erwähnten Aufsatze sucht dies Rätsel mit den Mitteln einer — wie mir scheint — etwas konfusen Philosophie zu lösen; er verweist auf die ganz besondere Macht, welche der Phantasie im Geistesleben der Menschheit überhaupt und in ihrem religiösen Leben insonderheit eingeräumt sei, und vermöge deren dem Irrtum ein viel weiteres Reich zustehe als der Wahrheit. Auf einem mehr biblisch-positiven Standpunkt wird man die Lösung vielmehr in dem johanneischen Ausspruch suchen: „Das Licht scheinet in der *Finsternis*, und die Finsternis hat es nicht begriffen." Die göttliche Offenbarung ist so klar, so einfach und einleuchtend wie nur möglich, aber freilich, sie ist durch und durch geistlich gedacht, und „der natürliche Mensch vernimmt nichts vom Geiste Gottes" (1. Kor. 2, 14). Die in der Welt waltende fleischliche Finsternis ist so gross und stark, dass die Lichtstrahlen der göttlichen Offenbarung in ihr gebrochen werden können bis zur Unkenntlichkeit; die Worte des Herrn, welche „Geist und Leben" sind, werden ins Fleischliche umgedeutet, und aus dem freien Reiche des Geistes, des Glaubens, der Liebe, das Er gewollt hat, wird ein Zwangsreich fleischlicher Gewalt, blinder Unterwerfung, fanatischen Hasses: — dass in diesem der Sinn der Worte Christi auf den Kopf gestellt werden muss, versteht sich von selbst. Aber das göttliche Licht *scheint* doch in der Finsternis, und wenn auch langsam und mühsam, seine Strahlen besiegen doch die dicken Nebel, die ihnen von unten her sich entgegengeballt haben. Und ein Strahl dieses Lichtes ist auch das geistliche, richtige Verständnis der Worte Jesu Matth. 16, 17—19. Wenn dieser Lichtstrahl in der Erkenntnis der abendländischen Menschheit durchgedrungen sein wird, dann wird er die Ruinen des „Stuhles Petri" in Rom beleuchten.

5. September 1893.

D. Willibald Beyschlag.